

EXPERIMENT OHNE WAHRHEIT

Robert Walsers gutwillige Tendenz zur Mittelbarkeit

Abhandlung

zur Erlangung der Doktorwürde

der Philosophischen Fakultät I

der

Universität Zürich

vorgelegt von

Walter Lüsi

von Wila und Horgen ZH

Angenommen auf Antrag von Herrn Prof. Dr. Wolfgang Binder

Xerox-Kopie 1974

Teildruck: Die vollständige Arbeit erscheint im

Erich Schmidt Verlag Berlin, 1975



Inhaltsübersicht

	Seite
Vorwort	1
I. EINLEITUNG	2
1. Der Begriff des "Experiments ohne Wahrheit"	2
2. Der Begriff der "gutwilligen Tendenz zur Mittelbarkeit"	9
3. Die Methode der Interpretation	18
II. ROBERT WALSERS GUTWILLIGE TENDENZ ZUR MITTELBARKEIT	20
1. Formen der Mittelbarkeit	20
a. Unsicherheit	20
b. Schlechte Allgemeinheit	24
c. Kompliziertheit	27
d. Nachlässigkeit	35
e. Zusammenhangslosigkeit	36
2. Missachtung der Unmittelbarkeit	40
a. Parodie	40
b. Humor	54
c. Ironie	60
3. Der Wille in der Tendenz zur Mittelbarkeit	64
a. Der Wille als eigener Wille	64
b. Die rationalen Werte	77
c. Lust und Unlust. Walsers Zynismus	81
d. Uebergang zur Gutwilligkeit	93
4. Erlösung	97
a. Gutwilligkeit und Erlösung	97
b. Schönheit	99
c. Andere Annäherungen an die Erlösung	111
c ₁ . Tod	111
c ₂ . Utopie	113
c ₃ . Taumel	115
c ₄ . Liebe	116
5. Verzweiflung	120
a. Gutwilligkeit und Verzweiflung	120
b. Formen und Ursachen der Verzweiflung	121
c. ^{Die} Zur Entwicklung von Walsers Dichtung als Entwicklung zur Verzweiflung	129
Anmerkungen	132
Literatur	133

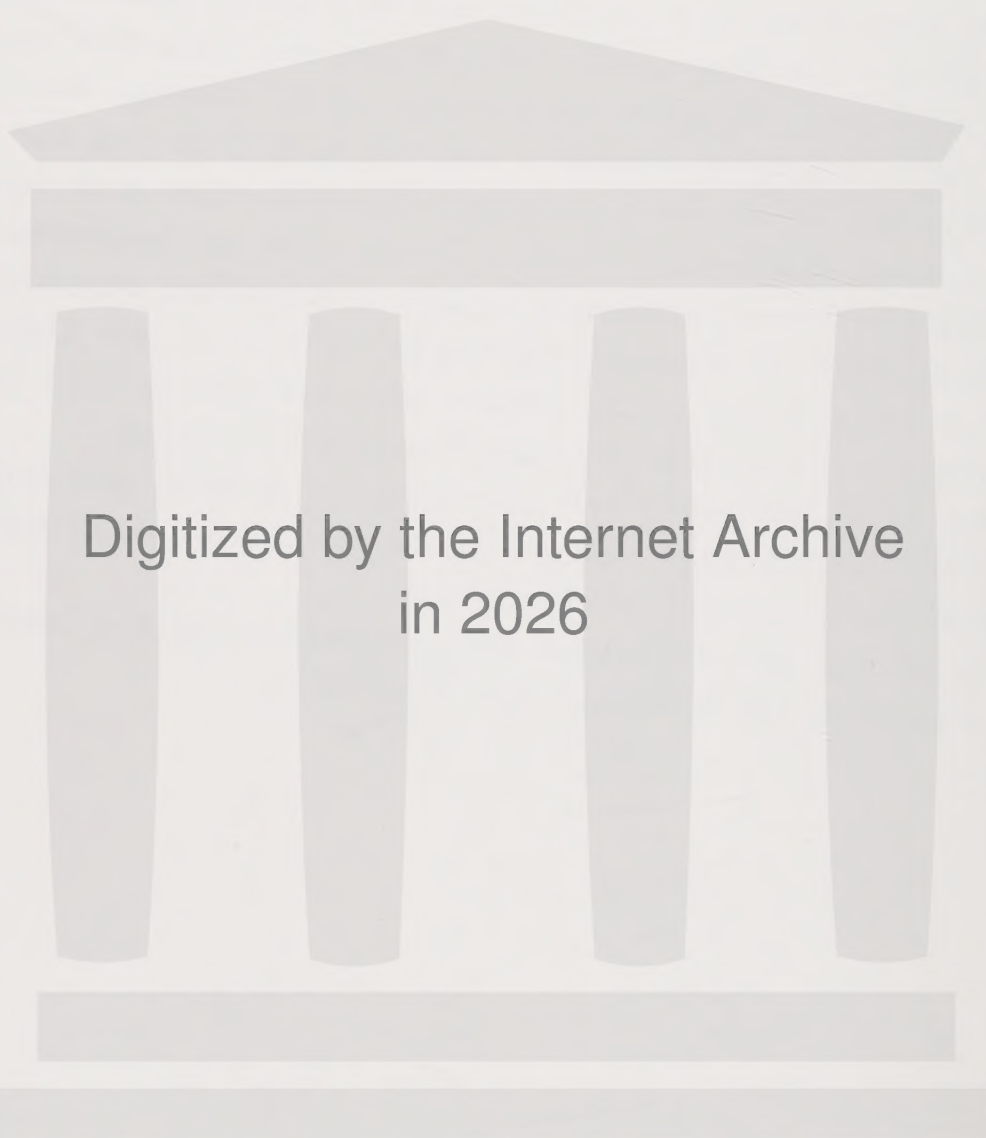
VORWORT

Die Gliederung der vorliegenden Arbeit in zwei Hauptteile (Einleitung/Robert Walsers gutwillige Tendenz...) beruht auf der Eigentümlichkeit der Walserschen Dichtung, die wir als reine Dichtung bezeichnen werden. Für den Leser ergibt sich die Unbequemlichkeit, dass er beide Teile getrennt zu Kenntnis nehmen, sie aber doch im gegenseitigen Bezug aufeinander verstehen soll.

Die Einleitung hat zunächst den Charakter einer Behauptung. Sie enthält die These, die dann im zweiten Teil als ein Verständnis Robert Walsers ausgewiesen wird. Während sie einen abstrakten Eindruck erwecken mag und sich fern von der Wirklichkeit der Dichtung zu bewegen scheint, hält sich der zweite Teil eng an ausgewählte Texte. Diese sind so ausgewählt, dass der jeweils hervorzuhebende Aspekt unmittelbar einleuchten soll. Die begriffliche Auseinandersetzung sollte in der Einleitung weitgehend erfolgt sein, so/dass sich der zweite Teil darauf beschränken kann, auf Walsers Dichtung zu zeigen.

Die Rechtfertigung der hier geübten Methode geschieht am Ende der Einleitung. Auch sie wird nur im Hinblick auf den zweiten Teil restlos einleuchten.

Es werden grundsätzlich alle Schriften Walsers berücksichtigt, mit Ausnahme der Gedichte und Dramolette.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41507208_0064

I. EINLEITUNG

1. Der Begriff des "Experiments ohne Wahrheit"

Die Auffassungen über Robert Walser sind sehr vielfältig und widersprechen sich zum Teil. Dafür gibt es gute Gründe. Trotzdem ist es erstaunlich, in welchem Mass entgegengesetzt verschiedene Walser-Bilder sein können. So war es z.B. möglich, Walser mit Adjektiven wie anmutig, lieb, nett usw. zu charakterisieren. ~~Sogleich wird~~ Die Erinnerung an Eichendorffs "Taugenichts" ^{wird} wachgerufen, oder der Vergleich mit Kammermusik, welcher keine lauten oder schrillen Töne zur Verfügung stehen, stellt sich ein. Walser wird etwa auch als der Poet gesehen, von dem das Glück und die frohe Laune untrennbar sein müssen, der aber vielleicht auch nicht zu den allergewichtigsten Dichtern gehört. Vor allem in neueren Versuchen dagegen wird Walser nicht mehr mit Eichendorff zusammen genannt, sondern eher mit Hölderlin oder mit Kafka. Er erscheint als eine im höchsten Mass gefährdete Existenz am Rande nicht nur der Gesellschaft, sondern des Menschenmöglichen schlechthin. Alle Walser-Deutungen betonen gemeinsam vielleicht nur eines: dass er ein origineller, abseits stehender und einsamer Dichter gewesen sei.

Erhebliche Unterschiede zwischen frühen und späten Schriften Walsers fordern divergierende Aussagen über ihn heraus. Ebenso bleibt sein Ende in der Irrenanstalt ein schwer begreifbares Phänomen, welches auch Schatten über die Schriften der letzten fruchtbaren Jahre wirft. Trotzdem muss gesagt werden, dass in der Bemühung, Walsers Werk als Einheit zu begreifen, abgesehen von wenigen Ausnahmen¹, noch zu wenig weit gegangen wurde. Der Ausweg, zur Einheit zu gelangen durch Verzicht auf das Begreifen, wird hier nicht begangen.²

Der am tiefsten liegende Grund für die Ratlosigkeit, mit der wir vor Walsers Werk stehen, besteht darin, dass hier der Bezug auf Wahrheit fehlt.

Schon oft wurde bemerkt, dass uns Walser keine Hinweise gibt, wie er etwas verstanden haben wolle, welchem Denken er nahestehe oder von welchen Begegnungen er nachhaltig beeinflusst worden sei. Auch in Briefen und Gesprächen hat sich Walser darauf beschränkt, Faktisches zu besprechen, soweit es nötig war, oder

- weiterzudichten. So schreibt z.B. Max Brod: "Walsers Briefe und Postkarten sind Naturphänomene; in sauberer, ja gestochener, kindlich anmutender Kurrentschrift wird ganz genauso phantasiert und Dichterisches ausgesagt wie in den Versen und Prosa-Capriccios."³

Obschon Walsers Hauptgestalten alle dessen Züge tragen, gelingt es nicht, irgendwelche Bekenntnisse, Anschauungen und dergleichen ihren Reden zu entnehmen. Man kann nie sagen: hier spricht nun Walser selbst - obwohl überall nur er spricht. Auch Carl Seeligs Aufzeichnungen⁴ bestätigen dies. Walser war nicht dazu zu bewegen, sich in anderer als dichterischer Form zu äussern. Walter Benjamin hat von seiner schweizerisch-bäurischen "Sprachscham" geredet: "Kaum hat er die Feder zur Hand genommen, bemächtigt sich seiner eine Desperadostimmung. Alles scheint ihm verloren, ein Wortschwall bricht aus, in dem jeder Satz nur die Aufgabe hat, den vorigen vergessen zu machen."⁵

Walsers Eigenart erfordert es, dies alles grundsätzlich aufzufassen: Was sein Werk auszeichnet und zugleich vertraut (für das Erleben) und fremd (für das Begreifen) macht, ist der fehlende Bezug auf Wahrheit. Dies scheint einer Charakteristik Walsers durch Albin Zollinger⁶ zuwiderzulaufen. Wenn Zollinger aber von Walsers "Verismus" oder "Wahrheitsfanatismus" redet, dann meint er gerade nicht ein willentliches Streben nach Wahrheit, sondern im Gegenteil das Fehlen jeder Absicht: "ein Wahrheitsfanatismus in den Gründen des Traumhaften". Von den verschiedensten Autoren ist Walsers "schlafwandlerische Sicherheit" hervorgehoben worden: Damit hat man aber erst seinem eigenen Erstaunen Ausdruck verliehen.

Betrachtet man Walsers Leben, so stösst man auch hier in gewisser Weise auf einen fehlenden Bezug auf Wahrheit. Nachdem er mit vierzehn Jahren die Schule verlassen hatte, beschäftigte er sich fast ausschliesslich mit schöner Literatur, wobei das Theater eine grosse Rolle spielte. Demwissenschaftlichen und auch philosophischen Denken blieb er fern. Nichts verrät in seinen Werken eine Bemühung um philosophische Erkenntnisse. Mächler bemerkt in seiner Biographie: "...abgesehen von Rousseau und Nietzsche, an denen ihn wohl mehr das Dichterisch-Schicksalhafte als das Denkerische interessiert hat, findet sich nirgends ein Hinweis auf eine bestimmte philosophische Lektüre."⁷ Und be-

züglich der Wissenschaften kann J. Greven schreiben: "...über eine eventuelle Beschäftigung mit wissenschaftlichen o.ä. Fragen gibt es weder in seinen Selbstzeugnissen noch bei anderen Anhaltspunkte."⁸ Diese Phänomene können natürlich nicht etwa auf mangelnde Intelligenz Walsers zurückgeführt werden. Er war auch nicht ein Poet, der unbekümmert und halb unbewusst seine Sachen hervorbringt. Im Gegenteil: mit überlegener Intelligenz vollbrachte er eine Wendung gegen das Denken und gegen die gesamten Wertschätzungen seiner Zeit, ohne sich mit seiner Kritik in die Abhängigkeit vom Kritisierten zu begeben.

Der fehlende Bezug auf Wahrheit als Grundzug von Walsers Werk impliziert die Schwierigkeit, dass dieser fehlende Bezug nicht einfach das Nichts von Wahrheit ist: der Bezug auf Wahrheit fehlt, und doch ist es dieser Bezug und kein anderer, der fehlt. In diesem Widerspruch ^{(dass der Bezug fehlt und gleichzeitig nicht fehlt, / meine} steht die Bemühung um Walser.

Bezug auf Wahrheit ist fassbar in Aussagen und in Handlungen. In einer Aussage wird das Sein von etwas als etwas bejaht. In einer Handlung wird das Sein eines Wertes als handlungsbegründend anerkannt, oder es wird das Sein des handelnden Ichs als irgendwie zu der Handlung bestimmt anerkannt. Auch der Aussage liegt Anerkennung zugrunde: das erkennende Ich anerkennt sich selbst als stellungnehmend. Der Bezug auf Wahrheit kann daher ganz allgemein als Anerkennung des Seins von etwas als etwas definiert werden.

Wenn Walsers Dichtung durch den fehlenden Bezug auf Wahrheit gekennzeichnet ist, wird dies zweierlei bedeuten: Sie enthält keine Aussagen und keine Handlungen in dem Sinn, dass der Handelnde sich selbst als durch einen handlungsbegründenden Wert bestimmt anerkennt. Die Tätigkeiten des Denkens und Wollens sind insofern für die Dichtung Walsers inexistent, als sie auf etwas bezogen sind. Seine Tätigkeiten können nicht in der Anerkennung von etwas als etwas verankert sein. Das heisst: auf etwas hin, um, über, für, aber auch als etwas tätig sein ist ausgeschlossen.

In dem Ausdruck "etwas als etwas" ist eine Aeusserlichkeit mitbezeichnet, denn etwas ist so auch als "nichts anderes" bestimmt. Im "als etwas" ist der Verweis auf das andere mitgegeben. Im fehlenden Bezug auf Wahrheit fehlt daher, weil die Anerkennung von etwas als etwas fehlt, eben diese Aeusserlichkeit. Sie fehlt

unvermittelt: sie fällt nicht einer Negation anheim, in welcher sie doch noch irgendwie enthalten wäre, sondern sie wird einfach vermieden. Der fehlende Bezug auf Wahrheit ist daher vom Standpunkt des Denkens aus gesehen einseitig: die Vermittlung ist abgelehnt. Wie wir ausführen werden, hängt dies mit Walsers grundlegend neuer Einschätzung des Wichtigen zusammen.

Walsers Dichtung nenne ich reine Dichtung: Sie ist nicht Darstellung von etwas, es gibt in ihr kein Reden über etwas. Sie nimmt nicht Bezug auf etwas, auf das auch mit anderen Mitteln (z.B. begrifflichen) Bezug genommen werden könnte. Sie ist reines Hervorbringen. Walser bringt dichtend das Ich hervor, das durch den fehlenden Bezug auf Wahrheit gekennzeichnet ist, oder m. a. W: das Ich, das die Anerkennung des Seins von etwas als etwas im weitesten Sinne verweigert.

Man könnte hier versucht sein, in gewohnte Vorstellungen zurückzufallen und zu sagen, Walser stelle doch etwas dar: nämlich durch die Mannigfaltigkeit der Dichtungen erscheine das Eine, das wahrheitslose Ich. Doch damit wäre Walsers Eigenart sogleich wieder verwischt. Das Ich, das die Anerkennung des Seins von etwas als etwas verweigert, anerkennt auch sich selbst nicht als das diese Anerkennung Verweigernde. Diese inkonsequente ~~Waise~~ ^{Anerkennung} ~~seiner selbst darf Walser nicht unterschoben werden.~~ ~~willkürliche und unglaubwürdige.~~ Der Interpret darf Walsers reines Hervorbringen nicht zur Darstellung von etwas zurückbiegen. Es muss eine andersartige Auffassung der Dichtung gefunden werden, damit in angemessener Weise über Walser geredet werden kann. Es ist offensichtlich, dass der vorliegende Versuch diese angemessene Weise selbst noch nicht gefunden hat. Ueber Walser zu reden, d.h. über das, was jedes "über..." ablehnt, ist nur unter dem Vorzeichen des Vorläufigen möglich.

Es ist interessant, dass auch J. Greven⁹ darauf hingewiesen hat, dass für Walser "die Einheit von Idee und Erscheinung im Symbol" unmöglich geworden sei. Bei Greven hat jedoch diese Unmöglichkeit einen anderen Grund. Zwischen der Idee, für Greven die Idee des "reinen Seins", und der Erscheinung, die purer Schein sei, klafft ein Abgrund. Die Beschaffenheit dieses Abgrundes, d.h. das eigentümliche Verhältnis von Idee und Erscheinung, verunmöglicht das Symbol. Indirekt gelingt es Greven aber doch, es zu retten: "...die echte Vermittlung des Allgemeinen

mit dem Besonderen, des reinen Seins mit der Erscheinung ist unmöglich; indem sie (sc. die Vermittlung) aber ihre Künstlichkeit zu erkennen gibt, erfüllt sie noch als Schein eine verweisende Funktion auf das reine und wahre Sein hin, dessen vakante Stelle im zeitwirklichen Raum sie einnimmt, ohne es doch zu verstellen." Greven hat offenbar ~~ähnliche~~ Sachverhalte im Blick, um die es auch in der vorliegenden Arbeit geht - mit dem wichtigen Unterschied aber, dass er an einem Bezug Walsers auf Wahrheit letztlich festhält.

Die These, wonach Walsers Dichten reines Hervorbringen sei, muss präzisiert werden. Es handelt sich nicht um ein freies Hervorbringen seiner selbst. Indem der Bezug auf Wahrheit fehlt, hat Walser auch das freie schöpferische Verfügen in einem gewissen Mass eingebüsst. An der Stelle des Wahren tritt Unbekanntes, Unberechenbares und Irrationales in den Vordergrund: das Gefühl, das Geschehen zwischen Erlösung und Verzweiflung. Dieses Geschehen bezeichne ich als das Wichtige. Das Wichtige ist nicht wahr und gewiss, sondern ungewiss. Der Dichter hat keine Darstellung in der Hand, er kann nicht auf es hinweisen, denn es entzieht sich ihm in die beiden Richtungen: Erlösung oder Verzweiflung. Die Entscheidungen dazwischen sind nicht in seiner Gewalt. Er trifft nur die Veranstaltung, in welcher diese Entscheidungen von sich aus fallen. Die Veranstaltung besteht darin, dass das Gefühl eingesetzt wird als Ort, wo das Wichtige sich entscheidet. In diesem Sinn ist Walsers Dichtung ein Experiment ohne Wahrheit. Sie ist ein blosses, blindes Experiment, weil sie ohne Bezug auf Wahrheit ist, und sie ist ohne diesen Bezug, weil dieser das Wichtige verdecken würde. Walsers Dichtung als Experiment ist kein Experiment mit etwas, oder zu einem Zweck, sondern das hier hervorgebrachte Ich ist blind, (weil ohne Bezug zu etwas), ohne Erwartung sich selbst als Experiment preisgeben.

Im Experiment ohne Wahrheit bringt der Dichter sich selbst als gedichtetes Ich hervor. Die Freiheit des sich Hervorbringens versetzt sich aber in die Unfreiheit, nämlich in die blinde Abhängigkeit vom Wichtigen. Dadurch ist zugleich der einzige Weg angegeben, der zum Wichtigen führt: das Opfer des Intellekts. Trotzdem - oder gerade deshalb - ist Walsers Dichtung zutiefst

intellektuell. Das Denken ist hier so scharf durchschaut, dass die Unmöglichkeit klar geworden ist, es umzubiegen und zurechtzumachen. Es muss umgangen werden. Der Versuch, das Wichtige zu denken, darf nicht gemacht werden. Noch mehr: Das Denken ist so verführerisch, dass überhaupt nicht gedacht werden darf. In Walsers Nichtdenken spiegelt sich so das Denken in seiner Gefährlichkeit. Exakter liesse sich das so formulieren:

Oben ist erwähnt worden, dass der fehlende Bezug auf Wahrheit einer Einseitigkeit gleichkomme. Der Bezug auf Wahrheit wäre die Anerkennung des Seins von etwas als etwas. Im "als etwas" ist auch das andere, denn etwas ist so bestimmt als das nicht andere. Der Bezug auf Wahrheit gerät^{so} ausser sich. Das Denken ist die Vermittlung, in welcher diese Aeusserlichkeit eingeholt und der Bezug auf Wahrheit vollendet wird. Damit entsteht aber unweigerlich der Schein, als sei die vollendete Wahrheit auch das Wichtige. Der Schein ist undurchschaubar, denn er ist im Denken, wo Wahrheit und das Wichtige wesentlich identisch sind. Soll dem Wichtigen im Gefühl (dem Geschehen zwischen Erlösung und Verzweiflung) zu seinem Recht verholfen werden, so muss das Denken verlassen werden: Die Anerkennung des Seins von etwas als etwas wird verweigert; dies ist die einzige Möglichkeit, die gedachte Vermittlung und damit das scheinhafte Wichtige zu vermeiden. Der fehlende Bezug auf Wahrheit bleibt indessen einseitig und widersprüchlich: die Weigerung bleibt bezogen auf das, dem sie gilt. In diesem Sinn wurde oben gesagt, die Bemühung um Walser stehe im Widerspruch des Bezuges auf Wahrheit, der gleichzeitig fehlt und nicht fehlt. Auch das durch seine Dichtung gedichtete Ich steht in diesem Widerspruch. Das Denken darf ihn nicht auflösen, gleichgültig ob es dazu imstande wäre oder nicht. Die Auflösung, deren Möglichkeit in der Dichtung erscheint, wird hier als "Erlösung" beschrieben werden.

Der Bezug auf Wahrheit wird vermieden, weil er das Wichtige verdecken würde: mit dieser Formel wird Walsers Experiment ohne Wahrheit, oder, positiv gewendet, Experiment mit dem Wichtigen, angedeutet. Es ist bereits deutlich geworden, dass damit eine "Umwertung aller Werte" verbunden ist, die so radikal ist, dass kein Bereich davon unbetroffen bleibt. Im Ausmass der Umwertung,

nicht in der Durchführungsweise, ist Walser Nietzsche vergleichbar. Auch Nietzsche hat die Wahrheit bewusstseinsmässiger Festsetzungen zugunsten eines Experiments verlassen. Beide lebten und schrieben ausserhalb eines gesellschaftlich anerkannten Rahmens; nicht weil sie verkannt wurden, sondern weil sie nicht anerkannt werden konnten: die Gesellschaft müsste dazu sich selbst aufheben. Beide kannten den Bezug auf eine utopische Zukunft, und beide schockieren durch, wenn auch verschiedenartige, Bezüge auf ein Jenseits von Wahr und Falsch und von Gut und Böse. Wenn Walser an Nietzsche den Vorwurf von Lieblosigkeit richtet¹⁰, so darf nicht übersehen werden, dass Walser selbst sowohl hinsichtlich der Nächstenliebe wie auch hinsichtlich der Geschlechterliebe als durchaus lieblos bezeichnet werden muss. Walsers Umwertung aller das mitmenschliche Verhalten betreffenden Werte ist nicht weniger eingreifend als bei Nietzsche.

Trotz aller dieser Gemeinsamkeiten sind natürlich die Verschiedenheiten, die bis zu extremer Entgegensetzung gehen, unübersehbar. Vergleicht man Walser und Nietzsche hinsichtlich des experimentellen Charakters ihres Werkes, so kann man sagen, Walser habe als reiner Dichter die Möglichkeit zu radikalerer Konsequenz ergriffen. Nietzsche ist auf die Hypothese des "Willens zur Macht" ausgerichtet. Sein Experiment erlaubt zwar keine Verifizierung, wohl aber eine Widerlegung gegnerischer Positionen. So leistet Nietzsche die Entdeckung, d.h. Aufdeckung, Entlarvung der christlichen Moral. Sein Experiment ohne Wahrheit geht nicht so weit, dass das Denken als solches missachtet würde. Beim reinen Dichter dagegen ist dies der Fall. Zwar trifft auch Walser, wie wir noch sehen werden, eine experimentelle Voranstaltung, aber nicht im Sinn einer denkerisch antizipierten Hypothese, sondern einer gefühlsmässigen Grundeinstellung, die wir als "Gutwilligkeit" bezeichnen werden. Will man die wahrheitslosen Experimente Walsers und Nietzsches von einander abheben, so kann man sagen, es handle sich bei Walser (nun im äussersten Gegensatz zu Nietzsche) um ein anthropozentrisches Experiment auf Wert und Unwert des menschlichen Lebens.

2. Der Begriff der "gutwilligen Tendenz zur Mittelbarkeit"

Der Begriff des "Experiments ohne Wahrheit" dient dazu, über Walser in allgemeiner Weise verständlich zu reden. Um aber der Vielfalt seiner Dichtung im einzelnen nachgehen zu können, müssen wir ein feineres Instrument finden. Ein Begriff ist nötig, der das Experiment ohne Wahrheit ausdrückt und sich gleichzeitig in spezifischer Weise auf Walsers Hervorbringung desselben bezieht. Ferner soll er auch dazu geeignet sein, die Methode der Interpretation zu erklären und zu rechtfertigen. Als dieser Begriff ist jetzt der Begriff der gutwilligen Tendenz zur Mittelbarkeit einzuführen und zu erläutern.

Der Bezug auf Wahrheit wurde definiert als Anerkennung des Seins von etwas als etwas. Das gedichtete Ich soll charakterisiert sein durch das Fehlen dieses Bezugs. Diese Charakterisierung wird grundlegend und umfassend getroffen, wenn gesagt wird, das Ich anerkenne sich selbst nicht als etwas, d.h. als Bestimmtes. Damit ist nämlich ganz allgemein gesagt, dass sich das Ich nicht als Bejahendes bzw. Verneinendes bezüglich etwas anerkennen wird.

Nun ist aber das Ich immer auf etwas bezogen. Der fehlende Bezug auf Wahrheit muss daher ^(drückt den) als ein 'Verhältnis des Ichs zu ~~auf~~ etwas ausgedrückt werden. Dieses Verhältnis nenne ich Mittelbarkeit. Das Ich anerkennt sich nicht als unmittelbar in einer anerkennenden Beziehung bestimmt. Es zerspaltet vielmehr diese Unmittelbarkeit durch seine jegliche Anerkennung verweigernde Tätigkeit. Da Anerkennung von etwas und Anerkennung seiner selbst unlöslich miteinander verbunden sind, betrifft die Weigerung des Ichs notwendigerweise beides. Sie stellt sich zwischen das Anerkennende und das Anzuerkennende, um die Anerkennung zu hintertreiben. Im Sinn dieses Dazwischentretens sei hier von Mittelbarkeit die Rede.

In der Mittelbarkeit bezieht sich zwar das Ich auf etwas, aber dieses ist ihm in einem strengen Sinne gleichgültig: Es ist ihm nicht nur zufällig und könnte nicht nur ebensogut ein anderes sein, sondern noch mehr: seine Bestimmtheit, sein Sein als etwas fällt nicht in Betracht. Dies ist nun allerdings

schneller gesagt als getan! Mittelbarkeit muss als Grenze eines Prozesses angesehen werden. In diesem Prozess entzieht sich das Ich fortwährend dem Zwang, sich als in einer Beziehung bestimmt anzuerkennen. Deshalb rede ich von Tendenz zur Mittelbarkeit. Diese Tendenz ist eine beständige Flucht; der Widerspruch, das ständig herzustellen, was sie flieht. Die Tendenz zur Mittelbarkeit ist als Widerspruch ein Ausdruck dafür, dass, wie oben bemerkt wurde, der Bezug auf Wahrheit einfach, unvermittelt verweigert wird und deshalb sowohl fehlt wie auch nicht fehlt. Tendenz zur Mittelbarkeit meint also das Ich, das der Widerspruch ist, seine Bestimmtheit zu missachten.

Tendenz zur Mittelbarkeit ist gleichzeitig Tendenz gegen Unmittelbarkeit, nämlich ~~(in)~~sofern ~~(als)~~ die Bejahung des Einsseins des Ichs mit seiner Bestimmtheit letztlich immer auf Unmittelbarkeit beruht. Die Tendenz zur Mittelbarkeit kann also in zwei Richtungen akzentuiert werden: sie hat einerseits die Grenze, Mittelbarkeit herzustellen und andererseits Unmittelbarkeit aufzulösen. Ich sage Grenze, nicht Inhalt oder Ziel, um damit anzudeuten, dass die Tendenz ein in sich seiender Widerspruch ist. Sie ist nicht ein Hang oder ein Bedürfnis zu etwas. Sie ist Tendenz, ohne irgendwohin zu tendieren oder auf etwas abzu zielen; dies würde ja auch ihrer Charakteristik zuwiderlaufen. Ich sage trotzdem Tendenz, um ihre Prozesshaftigkeit auszudrücken. Ferner ist der Begriff der Tendenz zur Mittelbarkeit der anderen Möglichkeit: "Tendenz gegen Unmittelbarkeit" vorzuziehen, weil so das für Walser Eigentümliche, das hervorstechend Widersprüchliche, direkt genannt wird.

Es könnte naheliegen, bei dem so beschriebenen gedichteten Ich:Walsers an das Subjekt der romantischen Ironie oder etwa auch ^{en} die leere negative Subjektivität im Sinn Hegels zu denken. Doch muss hier, damit Walser getroffen wird, eine bedeutsame Präzisierung vorgenommen werden, welche diese Bezüge von der Hand weist. Walsers Tendenz ist gutwillige Tendenz zur Mittelbarkeit. Damit kommt auch der experimentelle Charakter seiner Dichtung wieder in den Blick.

Wie dargelegt wurde, ist die Tendenz zur Mittelbarkeit der widersprüchliche Prozess, die Unmittelbarkeit, die in jeder Anerkennung liegt, zu verweigern. Wenn man nun den Willen (im

Denken wie im Handeln) beachtet, so wird klar, dass der Widerspruch der Tendenz zur Mittelbarkeit auch den Aspekt des Unmöglichen hat. Am Phänomen des ^(ethischen und politischen Willens)Willens zeigt sich, dass der eigentümliche Unterschied des Gewollten und Nichtgewollten eine unausweichliche Bestimmtheit des Ichs darstellt. Das Ich, das sein Bestimmtheitsein durch diesen Unterschied missachten wollte, würde sich selbst aufheben. Die Missachtung jeglichen Bestimmtheitseins muss als unmöglich bezeichnet werden. Die Tendenz zur Mittelbarkeit ist nun durch widersprüchliche Willigkeit in eigentümlicher Weise gekennzeichnet. Zunächst verhält es sich so, dass eben der Widerspruch der Tendenz zur Mittelbarkeit sich im Widerspruch des Wollens, das zugleich kein Wollen sein kann, äussert. Walser nimmt aber die Willigkeit auf eigene Weise als Gutwilligkeit auf, wodurch der Widerspruch zwar nicht aufgelöst, aber gemildert wird. Damit ist der Begriff der Tendenz zur Mittelbarkeit erst vollständig und verständlich.

Unter der Gutwilligkeit verstehe ich die Weise, in der die Tendenz zur Mittelbarkeit überhaupt möglich ist. Es handelt sich daher nicht einfach um "Willigkeit", sondern auch um Wohlwollen. Dieses bewirkt, dass das gedichtete Ich existieren kann und nicht an seinen Widerspruch a priori zugrunde geht. Die Verweigerung jeglicher Anerkennung erleidet eine Ausnahme. Trotzdem wird die Tendenz zur Mittelbarkeit nicht etwa zurückgenommen, denn diese Ausnahme, welche die Gutwilligkeit gestattet, hat einen spezifischen Charakter. Der Unterschied zwischen Gewolltem und Nichtgewolltem wird zwar notgedrungen aufgenommen, aber er wird transformiert. Die Gutwilligkeit verändert ihn derart, dass sich die Tendenz zur Mittelbarkeit in ihm wiederfinden kann.

Dem Willen liegt der Unterschied des Angenehmen und Unangenehmen, von Lust und Unlust im weitesten Sinne zugrunde. Dieser Unterschied begründet das auf etwas gerichtete Wollen, das Streben und Begehren. In diesem Sinn ist der Wille mit dem fehlenden Bezug auf Wahrheit, also mit der Tendenz zur Mittelbarkeit, unvereinbar. Denn das irgendwie auf etwas gerichtete Ich anerkennt sich als durch dieses etwas bestimmt. Damit wird die Problematik von Walsers gedichtetem Ich erst vollständig sichtbar: Den Unterschied von Lust und Unlust zu missachten ist unmöglich - andererseits zerstört er aber das gedichtete Ich

in seinem Grund. Von hier aus wird nun Walsers Gutwilligkeit verständlich. Um ihre Funktion sichtbar zu machen, konstruieren wir sie aus den Bedingungen, denen sie zu genügen hat. Es sind drei Bedingungen:

- Es muss ein Unterschied anerkannt werden, dessen Eigentümlichkeit ~~es~~ ist, dass dem einen Relat ein Vorzug vor dem anderen zukommt. Damit wird die Willigkeit erhalten.
- Das Zubevorzugende darf nicht (wie die Lust!) erzwingen, dass das Ich ausser sich gerät. Willigkeit darf nicht heissen: etwas wollen.
- Der durch die Gutwilligkeit anerkannte Unterschied darf sich zwar mit dem von Lust und Unlust nicht decken, darf ihn aber ebensowenig ausschliessen. Das heisst, dass der Unterschied von Lust und Unlust als solcher missachtet wird und auf beiden Seiten des neu zu findenden Unterschieds ^{soll} auftreten können. ~~soll~~.

Die Gutwilligkeit kann nun als die Form des Willens beschrieben werden, in der diese Bedingungen erfüllt sind. Von einem Willen, der etwas will, bleibt hiebei nichts übrig. Trotzdem ist die Willigkeit erhalten: es gibt das Bevorzugte, und zwar in dem ausgezeichneten Sinn, dass die Existenz des gedichteten Ichs völlig in der Sphäre des Gefühls von Wert und Unwert aufgeht. Es ist dies dieselbe Sphäre, die wir oben als das Wichtige bezeichnet haben. Sie ist gekennzeichnet durch die beiden Extreme Erlösung und Verzeiflung.

Es hätte wenig Sinn, einen Terminus für das in der Gutwilligkeit Bevorzugte zu schaffen, da es sich hier ohnehin um die Sphäre des Irrationalen oder des Gefühls handelt. Der Begriff der gutwilligen Tendenz zur Mittelbarkeit kreist sie ein und dient dazu, auf sie zeigen zu können. Es kann aber doch darauf hingewiesen werden, dass Walser hier häufig von "Entzücken" redet. Das Entzücken ist, im Gegensatz zur Lust, ein Bevorzugtes, dessen Erhaltung oder gar Steigerung nicht gewollt wird.

Walsers Gutwilligkeit ist häufig missverstanden worden. So schreibt z.B. Max Brod¹¹: "Allen Mädchen müssen sie (sc. Walsers

Helden) wohlgefallen, und das freut diese jungen Herren selbstverständlich...In ihrer guten Laune gefällt ihnen selbst alles. Sie finden sich zum Erstaunen mühelos in der Welt zurecht... im Innersten der Bücher lebt schon eine tüchtige Anpassung an die Neuzeit, an Industrie und an alles, was man will. Der Gesunde wendet sich eben von nichts ab."

Oder etwa K. Pestalozzi¹² schreibt im Zusammenhang eines Vergleichs von Kafkas "Auf der Galerie" und Walsers "Ovation": "Walser gleicht dem Galeriebesucher, der auf den Zirkuszauber hereinfällt." Dagegen müsste gesagt werden, dass Walser höchstens insofern auf den Zauber hereinfällt, als er ihm gutwillig eine Chance gibt, die dieser aber nicht zu nützen weiss.

Der Begriff der gutwilligen Tendenz zur Mittelbarkeit kann nun überblickt werden. Gutwilligkeit und Tendenz zur Mittelbarkeit bedingen und ermöglichen sich gegenseitig: Die Tendenz zur Mittelbarkeit verweigert das theoretische wie praktische Denken und schafft so erst den Raum für die Wertschätzung des Wichtigen, welche in der Gutwilligkeit geschieht. Umgekehrt macht die Gutwilligkeit sozusagen das Unmögliche möglich: Sie nimmt dem Wollen den Zwang, etwas zu wollen, indem sie die Bevorzugung der Lust oder des Angenehmen transformiert in die Bevorzugung einer Art von "Entzücken". Dadurch erhält die Tendenz zur Mittelbarkeit, ohne ihren widersprüchlichen Charakter ganz zu verlieren, die Möglichkeit einer gewissen Entfaltung.

Die Gutwilligkeit hat die beiden Aspekte der Willigkeit und des Wohlwollens. Im Aspekt des Wohlwollens kommt uns Walsers Dichtung wieder als Experiment in den Blick. Gutwilligkeit als Wohlwollen ist gleichsam die experimentelle Veranstaltung, die Versuchsanordnung. Sie ist die Voraussetzung der Existenz des gedichteten Ichs, aber auch dessen Einsatz: das, was das Ich der Tendenz zur Mittelbarkeit ins Experiment hineingibt und es so erst in Bewegung setzt. Genau besehen besteht der Einsatz in der gesamten Existenz des Ichs. Die gutwillige Tendenz ist vielfachen Gefahren ausgesetzt. Im Experiment ohne Wahrheit überlässt sich das Ich in einer brüchigen, in sich schon gefährdeten Verfassung, dem Ungewissen. Dass sich das Experiment trotzdem vollzieht, wird durch den Aspekt des Wohlwollens in der Gutwilligkeit ausgedrückt. Das Wohlwollen bezieht sich auf die

eigene Existenz, auf ihre strukturellen Voraussetzungen in Bezug auf die Umstände, in die sie geraten kann. Wohlwollen heisst: Die gutwillige Tendenz zur Mittelbarkeit soll sich entfalten, soll sich dem nähern, was sie bevorzugt - wenn sie kann. Dies entscheidet sich aber nur im Experiment.

Die Tendenz zur Mittelbarkeit öffnet das Feld des Wichtigen. Dieses wird in der Gutwilligkeit erlebt und gefühlt. Das Wichtige ist das Geschehen zwischen Erlösung und Verzweiflung, das Gefühl von Wert und Unwert. Das in der Gutwilligkeit Bevorzugte, (vorläufig angedeutet durch Walsers Wort "Entsetzen"), ist die Krise der Erlösung. Sie wird als Wert unmittelbar gefühlt, ebenso wie als Unwert unmittelbar gefühlt wird, was zur Verzweiflung hinneigt. Erlösung und Verzweiflung sind Grenzen. Sie können begrifflich gefasst werden, im Unterschied zum Wichtigen, das sich zwischen diesen Grenzen ereignet. Dieses ist nur dem blinden Gefühl von Wert und Unwert zugänglich; aus diesem Grund wird ja die Verweigerung des Bezugs auf Wahrheit verständlich. Es ist zu beachten, in welchem Sinn "Wert und Unwert" hier gebraucht wird. Unter "Wert" kann etwas verstanden werden, auf das ein wahrheitsmässiger Bezug möglich ist; etwas, dessen Gültigkeit erkannt und anerkannt werden kann. Ein solcher Wert fordert Unterwerfung. Nach allen Ausführungen über den fehlenden Bezug auf Wahrheit wird es klar sein, dass dies hier nicht gemeint sein kann. Für das "Gefühl von Wert und Unwert" ist vielmehr die Zusammengehörigkeit von Wert und Unwert wesentlich. In dieser Zusammengehörigkeit kommt es nur auf konkrete Konstellationen des Ueberwiegens von Wert oder von Unwert an. Es geht im Gefühl um dessen eigentümlich irrationale Wertfärbung, die nicht gedacht, sondern nur gedichtet und gelebt werden kann. Dies ist das einzige Gebiet, in dem Walsers gedichtetes Ich existiert. Die Grenzen dieses Gebiets, Erlösung und Verzweiflung, gehören dem Gebiet selbst nicht mehr an. Ihre Bestimmung ergiht sich aus dem Begriff der gutwilligen Tendenz. Sie gehören auf die Seite des Denkens, das sich auf Walsers Nichtdenken bezieht.

Der Widerspruch der gutwilligen Tendenz zur Mittelbarkeit kann sich in zwei verschiedenen Weisen einem Nichts annähern. Erlösung bezeichnet die Grenze, wo der Widerspruch durch seine Auflösung zu Nichts wird. Verzweiflung bezeichnet die Grenze, wo er zum Nichts im Sinn des Unmöglichen wird.

Die Gestalten der Annäherungen an diese Grenzen werden sich bei der Betrachtung von Walsers Dichtung zeigen. Vorläufig kann aber doch folgendes angedeutet werden.

Die gutwillige Tendenz kann sich als Unmöglichkeit herausstellen, wenn dem Ich eine Anerkennung seines Bestimmtheits abgezwungen wird. Dies ist der Fall, wenn ein starker Affekt eintritt. Auf der einen Seite hat dies Walser und seine Helden in den Ruf einer abnormalen Trieborganisation gebracht; auf der andern Seite führt es zu einer Behandlungsweise des Schönen, die wir als "Agitation" bezeichnen werden. Die grundsätzlichsste Gefahr erwächst aber dem Experiment ohne Wahrheit aus der langen zeitlichen Erstreckung: die Kraft, die den Widerspruch erträgt, kann erlahmen.

Durch Auflösung dagegen wird die Tendenz zur Mittelbarkeit zu Nichts, wenn die zeitliche Erstreckung wegfällt und in einem punktuellen Augenblick das Jenseits von Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit erreicht wird. Dies wird sich vor allem im Zusammenhang mit der Schönheit in Walsers Dichtung ergeben.

In dieser Gegenüberstellung wird bereits klar, dass die Verzweiflung eine ungleich grössere Anziehungskraft auf das Gefühl besitzen wird als die Erlösung. In der Tat kann man sagen, die gutwillige Tendenz zur Mittelbarkeit sei eigentlich nichts anderes, als die verhaltene Verzweiflung. In zwei Worten lässt sich Walser wohl nicht besser charakterisieren, als Lothar Kempter es versucht hat: "Robert Walser - die Grazie der Verzweiflung."¹³ Das Verstummen des Dichters erhält so den Wesenszug der Treue zu sich selbst: es ist die einzige Möglichkeit, an dem festzuhalten, was sich als unmöglich herausgestellt hat.

Es scheint also, dass a priori gesagt werden könne, im Experiment ohne Wahrheit müsse die Verzweiflung über das Erlösende die Oberhand gewinnen; es handle sich um das Experiment

über Wert und Unwert des menschlichen Daseins, und es zeitige notwendigerweise als Resultat die Entscheidung für den Unwert. Doch hier ist grösste Vorsicht am Platze. Das Experiment ohne Wahrheit ist gleichzeitig Experiment mit dem Ungewissen und Irrationalen. Es beruht auf dem Ausschluss des Denkens. Wir können uns denkend auf das Nichtdenken beziehen - bisher haben wir ja nichts anderes getan. Wir machen uns den Blick frei für Walsers Konzentration auf das Wichtige und können die irrationalen, unbeeinflussbaren Entscheidungen, die im Bereich desselben für Wert und Unwert fallen, verfolgen. Etwas anderes ist es aber, eine solche Entscheidung, (auch wenn es eine letzte sein sollte), in eine Aussage über das menschliche Dasein zu fassen. Damit würden wir den Bereich des Wichtigen verlassen und Walsers Dichtung verfälschen. Hier wird zwar allerdings etwas beurteilt: es ist aber nur das Experiment, welches sich selbst beurteilt, nicht etwa "das Leben" oder "die Welt". Das Experiment beurteilt sich selbst: Damit ist nichts anderes ausgedrückt, als dass das Gefühl von Wert und Unwert für sich selbst spricht. Es bedarf keiner Auslegung oder erkenntnismässiger Ueberhöhung und ist auch keiner fähig.

Es ist wichtig, Erlösung und Verzeiflung als Grenzen des durch die Gutwilligkeit bestimmten Gefühls von Wert und Unwert aufzufassen. Die Versuchung könnte naheliegen, sie nicht nur als diese Grenzen, sondern als metaphysisch relevante Begriffe zu nehmen, und so Walser überhaupt in ein metaphysisches Bezugssystem einzuordnen. In diesem Zusammenhang möchte ich noch einmal kurz auf J. Grevens Arbeit über "Existenz, Welt und reines Sein im Werke Robert Walsers" eingehen. In mancherlei Hinsicht scheint Greven zu ähnlichen Ansichten gekommen zu sein, wie sie hier formuliert werden sollen. So wäre insbesondere darauf hinzuweisen, dass er Walsers "antirationale Tendenz" hervorhebt, oder eine "rein innerliche, alle Endlichkeit überschneidende negative Freiheit der Subjektivität", vor allem aber eine Ausrichtung auf das "reine Sein". Ist mit dem "reinen Sein" nicht so etwas wie das Jenseits von Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit gemeint? Auch der Rahmen für alle diese Elemente scheint dem unsrigen insofern vergleichbar, als Greven

Grundstrukturen zu erschliessen sucht, welche Walsers Werk in seiner Einheit erkennen lassen sollen. Trotzdem sind beide Versuche im Grund sehr verschieden. Gerade wegen der Nähe in manchen Punkten erscheint es ratsam, auch die Verschiedenheit zu erwähnen. Auch wenn für Greven der Begriff des "reinen Seins" inhaltlich unbestimmbar bleibt, so wird er doch in metaphysischem Sinn gebraucht. Er bezeichnet das absolut Wahre und Werthafte. Walsers Schwierigkeit, zum Wahren zu gelangen, umreist Greven etwa so: Das Sein wird in der Begegnung mit dem Seienden erfahren. "Hier setzt die Problematik des Scheins ein: das wahre Objektive, an dem das wahre Sein erfahrbar wäre, ist nicht fraglos gegeben, es kann verstellt, verfälscht, vergessen sein. Diese Situation ist es, mit der sich Walser auseinandersetzt."¹⁴ Dagegen müsste von unserem Standpunkt eingewendet werden, dass die Gegenüberstellung von Schein und Wahrheit in Bezug auf Walser nicht haltbar ist. Denn wenn hier von Schein geredet werden sollte, dann so, dass er das als etwas Bestimmte überhaupt betrifft. Diese Radikalität verbietet es aber auch, etwas als Schein zu durchschauen und also einer Wahrheit gegenüber zu stellen. Auch wenn "das Wahre" unbestimmbar bleibt, so ist es doch vorausgesetzt in der Erkenntnis des Scheins als Schein. Walser geht aber darauf gar nicht ein: er überwindet das Denken nicht, sondern weicht ihm aus. Sein Experiment ist wesentlich blind, d.h. nicht auf "Sein" oder "Wahrheit", aber auch nicht auf "Schein" gerichtet. Sondern durch Ausschluss der Gerichtetheit hält es sich im Bereich des Wichtigen auf, in den Möglichkeiten zwischen Erlösung und Verzeiflung. Dies hat mit "Wahrheit der Existenz", oder mit einer Suche nach der Möglichkeit, Existenz "in gültiger Weise"(Greven) in der Welt anzusiedeln, nichts zu tun.

Greven hat zwar Walsers "antirationale Tendenz" gesehen und benannt, aber er ist ihr zu wenig radikal nachgegangen. So schreibt er etwa:¹⁵ Walsers Dichtung musste "zu einer Weise des Sich-Verhaltens zu einem Verborgenen" werden, "bei dem sich ihr alle unmittelbaren Ausdrucksmittel versagen: jedes Erscheinenlassen⁴ des Verborgenen in einem deutbaren Symbol würde wiederum die Verfremdung bedeuten, wäre die Annahme...eines Bewusstseinsinhaltes für das Sein. Deshalb kann Walser nur immer indirekt

auf das Gemeinte verweisen...." Obschon Greven, (von unserem Standpunkt aus gesehen zu Recht), die Annahme eines Bewusstseinsinhaltes für Walser ablehnt, kehrt er doch wieder dahin zurück: es soll ein Gemeintes geben, auf das, wenn auch indirekt, verwiesen wird. Dagegen sehe ich die nötige Konsequenz darin, auf ein "Gemeintes" überhaupt zu verzichten. Nur diese Radikalität dürfte Walsers wahrheitslosem Experiment gerecht werden.

- 2 Zu J.Grevens Arbeit über "Existenz, Welt und reines Sein im Werk Robert Walsers" (Köln 1960) vgl. S.5f und 16f.
- 2 In D. Rodewalds "Versuch einer Strukturanalyse" (Robert Walsers Prosa, Berlin, Zürich 1970) liegt der Versuch vor, mit Hilfe von Begriffen, mit denen ein Begreifen weder beabsichtigt noch ermöglicht wird, eine einheitliche Struktur aufzudecken. Vgl. meine Besprechung in der Schweizer Rundschau, 4, Juli/August 1972, 282f.
- 3 Max Brod, Streitbares Leben, Kindler Taschenbücher 20/21, 233
- 3 Carl Seelig, Wanderungen mit Robert Walser, St.Gallen ca. 1957
- 3 Walter Benjamin, Robert Walser, in: Ueber Literatur, Frankfurt/M 1969, 63
- 3 Albin Zollinger, Robert Walsers Roman "Der Gehülfe", in: Gesammelte Werke I, Zürich 1961, 449
- 3 Robert Mächler, Das Leben Robert Walsers, Genf und Hamburg 1966, 285
- 4 Greven, a.a.O., 185
- 5 Greven, a.a.O., 132f
- 8 Walser über Nietzsche: "Er hat sich dafür gerächt, dass ihn keine Frau geliebt hat. Er wurde selbst liebelos. "(Seelig, a.a.O., 35)
- 12 Max Brod, Ueber die Schönheit hässlicher Bilder, (Kommentar zu Robert Walser), 1913, 164f
- 13 Karl Pestalozzi, Nachprüfung einer Vorliebe, in: Akzente, 13.Jg., 1966, H. 4, 336
- 15 Lothar Kempster, Annoncen, Neue Zürcher Zeitung, 9. April 1972, Nr. 164 (Fernaussgabe Nr. 97), 50. Vgl. auch vom gleichen Autor: Hans Brühlmann und Robert Walser, NZZ, 12. Oktober 1969, Nr. 618
- 17 Greven, a.a.O., 164
- 17 Greven, a.a.O., 174
- 20 Zitiert wird nach Band- und Seitenzahl der von J. Greven edierten Gesamtausgabe, Genf und Hamburg 1966ff. Konjekturen der Herausgeber in nachgelassenen Schriften werden ohne Kennzeichnung übernommen.

Anmerkung zu Seite

17	57	Leo Slezak, Der Wortbruch, roro Taschenbuch Nr. 330, Hamburg 1959
18	58	Slezak, a.a.O., 2 ("Zu diesem Buch")
19	58	Slezak, a.a.O., 77f
20	78	An die Redaktion des "Berliner Tageblatt", zitiert nach Mächler, a.a.O., 252
21	80	Goethe, Das Göttliche
22	96	Seelig, a.a.O., 46

Zitierte Sekundärliteratur

Walter Benjamin	s. Anm. 5
Max Brod	3 und 11
Jochen Greven	1
Lothar Kempster	13
Robert Mächler	7
Karl Pestalozzi	12
Dierk Rodewald	2
Carl Seelig	4
Albin Zollinger	6

Weitere Literaturangaben siehe:

- Einleitungskapitel von Greven (Anm. 1)
- J. Greven, Robert-Walser-Forschungen. Bericht über die Edition des Gesamtwerks und die Bearbeitung des Nachlasses, mit Hinweisen auf Walser-Studien der letzten Jahre. Euphorion 64, 1970, 97-114.
- Bernd Hüppauf (Hrsg.), Provokation und Idylle. Ueber Robert Walsers Prosa, Stuttgart 1971, 114f.

Lebenslauf

Am 11.4.47 in Winterthur geboren, besuchte ich dort ab 1953 die Primarschule und das Kantonale Gymnasium, wo ich am 22. September 1956 das Maturitäts-Zeugnis des Typus B erhielt. Vom Herbst 1965 bis zum Sommer 1972 studierte ich an der Universität Zürich Philosophie, theoretische Psychologie und deutsche Literaturgeschichte, wobei Vorlesungen und Uebungen vor allem bei den Herren Professoren W.Binder, R.Meyer, H.Plessner, J.-P. Schobinger und D.v.Uslar besucht wurden. Vom Februar bis zum Oktober 1970 sammelte ich als Werkstudent in der Lack- und Farbenfabrik Siegfried Keller AG, Wallisellen, viele Erfahrungen auf dem Gebiet der empirischen Gesetze. Am 23. Juni 1972 schloss ich das Philosophiestudium mit dem Lizentiat ab. Besonderen Dank schulde ich Herrn Prof. J.-P. Schobinger für die Betreuung der Lizentiatsarbeit über Hegels Begriff der Willkür. Im folgenden Jahr stellte ich meine Dissertation fertig, die mit freundlicher Genehmigung des Dekanats der Philosophischen Fakultät I im zweiten Nebenfach geschrieben werden durfte. Für das grosse Verständnis dieser Arbeit gegenüber danke ich im besonderen Herrn Prof.W.Binder.

